
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

EL ANTROPOCENO: CIENCIA HOLÍSTICA Y DESAFÍOS A LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES DEL CONOCIMIENTO Y EL PROGRESO

The Anthropocene: holistic science and challenges to traditional conceptions of knowledge and progress

Juliana Paola Diaz Quintero*

 <https://orcid.org/0000-0001-7810-6364>.

Resumen: Este trabajo traza un recorrido por la historia de las concepciones tradicionales del conocimiento para demostrar como estas racionalidades han contribuido a unas prácticas que cosifican e instrumentalizan a la naturaleza, dejando como resultado el surgimiento de esta nueva era geológica denominada Antropoceno. En ese sentido, parto de que, para comprender las causas de la actual crisis ecológica y civilizatoria, así como las posibles soluciones, es fundamental no sólo entender las condiciones materiales que le dieron origen, como también las estructuras ideológicas y las dinámicas culturales que han permitido su continuidad. Eventualmente, esta breve exposición será clave para establecer una comparación entre las racionalidades occidentales eurocentradas y su comprensión de la naturaleza y las ontologías relacionales de los pueblos andinos haciendo especial énfasis en cómo estas racionalidades sugieren una ética del cuidado frente a la naturaleza a partir de su visión holística de la realidad, cuestión que permite reconocer soluciones prácticas frente a la actual crisis ecológica que nos acecha.

Palabras-clave: Antropoceno; Conocimiento; Progreso; Ecología; Holismo.

Abstract: *This work traces a journey through the history of traditional conceptions of knowledge to demonstrate how these rationalities have contributed to practices that reify and instrumentalize nature, resulting in the emergence of this new geological era called Anthropocene. In that sense, I start from the fact that, to understand the causes of the current*

* Filósofa de la Universidad del Atlántico, Colombia, Doctoranda en Filosofía de la Universidade Federal de Uberlândia, MG. Becada por la CAPES/Brazil. E-mail: julianadiazquintero22@gmail.com.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

ecological and civilizational crisis, as well as the possible solutions, it is essential not only to understand the material conditions that gave rise to it, but also the ideological structures and cultural dynamics that have allowed its continuity. Eventually, this brief exposition will be key to establishing a comparison between Western Eurocentric rationalities and their understanding of nature and the relational ontologies of the Andean peoples, placing special emphasis on how these rationalities suggest an ethics of care towards nature based on its holistic vision of reality, an issue that allows us to recognize practical solutions to the current ecological crisis that threatens us.

Keywords: *Anthropocene; Knowledge; Progress; Ecology; Holism.*

Introducción

Antes de entrar en materia, es indispensable referirnos al actual contexto global y hacer mención de algunos acontecimientos que son clave para comprender la importancia de la crítica a las teorías del conocimiento occidental junto al paradigma del progreso.

En la historia de la Filosofía Occidental, es posible observar una variación en las teorías del conocimiento que, sin embargo, preservan la noción de dualidad y la separación de los objetos como principio rector de toda explicación de la realidad. Esta aproximación epistemológica hacia el mundo, ha marcado el destino de nuestras sociedades, determinando diversos aspectos de nuestra cultura y como observaremos más adelante, dejando una huella material irreversible sobre la biodiversidad de nuestro planeta.

En nuestro actual contexto, es posible considerar a la globalización del neoliberalismo y al sistema capitalista como consecuencia de esas concepciones de mundo, ambas corrientes han impuesto visiones y prácticas causales de una destrucción sin precedentes en la historia del planeta, así como un fenecimiento del propio espíritu humano. La economía a gran escala, la producción en masa y el consumo de bienes y servicios en un mercado competitivo no han hecho más que beneficiar y fortalecer a una pequeña elite en detrimento de otros sectores de la sociedad.

Esta tendencia hegemónica y destructora de la naturaleza, con sus objetivos de desarrollo, progreso y bienestar, se ha fortalecido a lo largo de nuestra historia, especialmente en beneficio de los países del norte, quienes dejan en evidencia que el neoliberalismo en su versión globalizada no significa el fin del colonialismo, en cambio una metamorfosis de la colonización del norte. Al respecto, se ha demostrado que los países industrializados tienen

una mayor participación en términos porcentuales sobre el fenómeno del calentamiento global en comparación con los países del sur global.

En cuanto a las emisiones históricas acumuladas de CO₂ desde 1751 hasta 2017, estas son de 1.5 billones de toneladas. Si se miden las contribuciones de cada uno de los países a este monto total, se encuentra que "EE. UU. es el mayor emisor de CO₂ con cerca de 400 000 millones de toneladas desde 1751. Es decir, 25 por ciento de las emisiones históricas, 2 veces más que China; la Unión Europea -28 países- contribuye un 22 por ciento". Mientras tanto, los países pobres -la mayoría africanos- solo "han sido responsables de menos del 0.01 por ciento de todas las emisiones en los últimos 266 años".¹

Por otro lado, a pesar de que las advertencias sobre la crisis climática y sus devastadoras consecuencias para el planeta datan de los años 70, las instituciones económicas y los líderes globales no se proponen acabar con el Capitalismo, por el contrario, han procurado expandirse más allá de sus propias fronteras obligando a decenas de poblaciones a desplazarse de sus territorios, violando la soberanía de los países del sur global con sus multinacionales y acabando con el equilibrio ecológico y la biodiversidad de dichas naciones. De la mano de los gobiernos locales, omiten el impacto desastroso que generan sus actividades económicas al medio ambiente y a las comunidades que lo habitan, colocando siempre al lucro por encima de la vida. Como si no bastara, América latina se ha convertido en el basurero de los EEUU, desde el 2018 han aumentado los niveles de exportación de desechos plásticos y basuras generadas por el modo de vida consumista de los ciudadanos del norte.

Dado este panorama desolador, imaginar la sustitución de un paradigma epistemológico que ha impulsado la economía y la política en occidente y que está tan arraigado en nuestra cultura, es apenas inimaginable cuando las grandes estructuras del poder neoliberal han demostrado que solo les interesa el lucro, así como los conocimientos que contribuyan a aumentarlo y preservarlo. Un claro ejemplo de ello, son las políticas ambientales neoliberales que no hacen más que maquillar su acción predatoria con el llamado desarrollo sustentable, que no es otra cosa que la continuidad del paradigma del progreso.

¹ MAYA, G. "Cambio climático: ¿la humanidad culpable?" *Revista Ens. Econ.* 30(56), Medellín, Colombia, 2020, pp. 7-10, p. 8.

En correspondencia con lo anterior, a partir de los años 80, algunos investigadores comenzaron a introducir el término *Antropoceno* para designar un tiempo en que el ser humano se convirtió en una fuerza capaz de generar transformaciones geológicas en el planeta. Para Paul Crutzen, habríamos ingresado al Antropoceno hacia 1780, esto es, en la era industrial, con la invención de la máquina de vapor y el comienzo de la era de los combustibles fósiles. Para otros, como el historiador Jason Moore, habría que indagar los orígenes del capitalismo y la expansión de las fronteras de la mercancía, en la larga edad media, para dar cuenta de la fase actual, que él denomina “Capitaloceno”. Este concepto/diagnóstico ha abierto una serie de cuestionamientos frente al paradigma antropocéntrico y su estrecha relación con la actual crisis civilizatoria y ambiental.

Por su parte y a partir de la crítica a ciertos postulados de la Modernidad, algunos autores latinoamericanos vienen desarrollando varias líneas de pensamiento inspiradas en la tradición indígena y la perspectiva decolonial. Se destacan las obras de pensadores como Enrique Dussel, Walter Dignolo, los estudios desde la antropología de Arturo Escobar y Rodolfo Kusch hasta las contribuciones sociológicas de pensadoras indígenas como Silvia Rivera Cusicanqui. Estos pensadores buscan dismantlar el falso universalismo que caracteriza a las teorías y principios epistemológicos y ontológicos del pensamiento occidental y sustentan la importancia de los saberes que emergen del reconocimiento de un mundo diverso y complejo, indeterminado y por descubrir, en este sentido, reconocen la relevancia que tienen las iniciativas locales y destacan el carácter revolucionario del *lugar* en contraposición al carácter homogeneizante de la globalización.

En ese orden de ideas, las nuevas perspectivas y metodologías científicas y el estudio de las tradiciones socio-culturales y especialmente ecológicas de los pueblos indígenas, encuentran varios puntos en común, entre ellos, la urgencia de un diálogo intercultural en la búsqueda de preservar la vida, a partir de la crítica al sistema capitalista y desde formas alternativas de interactuar con la naturaleza. Sin embargo, estos diálogos no se limitan a la búsqueda por encontrar soluciones prácticas y conjuntas a la crisis ecológica y en cambio suponen la descubierta de unas visiones de mundo radicalmente opuestas a las estructuras de pensamiento heredadas de occidente y desde las cuales es posible reflexionar sobre el sentido de nuestras vidas al interior de la sociedad en la que nos encontramos inmersos, con sus aparentes coherencias y sus múltiples contradicciones. Este trabajo busca abordar algunas de

estas líneas de pensamiento, problematizando en un primer momento la genealogía del pensamiento antropocéntrico.

Genealogías del paradigma antropocéntrico

El antropocentrismo en Occidente se desarrolló a lo largo de la historia como una narrativa que coloca a los seres humanos en el centro del universo y les otorga un papel dominante y especial en relación al resto de seres vivientes que habitan el planeta. Este enfoque se ha manifestado de diversas formas a lo largo del tiempo, influenciando la forma en que la sociedad occidental ha comprendido su relación con la naturaleza, la divinidad y el propósito de la existencia humana. Esta idea aparece con fuerza en la cultura renacentista y moderna, sin embargo, es expresión de una cultura de matriz grecorromana y judeocristiana. Encontramos por ejemplo en la biblia, la idea de que Dios ha entregado la tierra al hombre para ser poblada y subyugada. “Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla. Dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todo lo que se mueve sobre la tierra.”²

Algunos críticos de la religión postulan que estas ideas de dominio y sometimiento tan presentes en la tradición judeocristiana, han podido contribuir a la interpretación humana de hacer lo que convenga con la naturaleza, de la misma manera que, la consideración religiosa del mundo como banal y pasajero. Según el pensador Aymara Javier Medina:

El cristianismo trabajará la experiencia nómada de sus raíces semitas entendiendo al hombre como *Homo viator*, un hombre en camino hacia su patria de verdad: la Ciudad de Dios mientras tanto está en este mundo, de paso. Sin este ethos no hubiera sido posible la revolución industrial que da cumplimiento al mito de origen: “Dominad la Tierra” No se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella.³

Este imperativo es radicalmente opuesto a las consideraciones que tienen otras tradiciones religiosas en el mundo donde la tierra está viva, es madre y merece cuidado y respeto. Medina coloca un asunto de gran interés cuando afirma que en la tradición judeocristiana la abrupta separación entre cuerpo y espíritu o la constante afirmación de un

² *Genesis* 1:28.

³ MEDINA, J. *Suma Qamaña La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ), 2001, p. 31.

mundo supraterráneo y superior al mundo de los vivos generan un distanciamiento psicológico de la naturaleza, puesto que esta consciencia no se identifica como parte de la tierra, en cambio transita por la vida esperando el paraíso prometido o la vida eterna a la que considera superior y real, diferente por ejemplo de la conciencia participativa de los pueblos originarios para con la naturaleza a la que consideran parte esencial de su ser. Sobre las consecuencias de la mentalidad judeo-cristiana en occidente afirma Alvares:

La sociedad medieval fue una sociedad que, habiendo abandonado el paganismo aceptó la cosmovisión judeo-cristiana derivada de la Biblia. Esta transformación tuvo, un impacto ambiental desastroso, ya que el monoteísmo judeo-cristiano, al desterrar el animismo pagano, despojó a la naturaleza de su carácter sagrado, la hizo profana, al considerarla como un simple objeto natural y al quitar de ese modo el freno que impedía al hombre abusar del medio.⁴

La conducta o racionalidad animista en su consideración de los elementos naturales como sagrados, imprime en las prácticas de los pueblos originarios una actitud ecológica y de reverencia frente a toda forma de vida, el carácter divino atribuido a los elementos naturales genera una postura de respeto y preservación de la tierra, cuestión que se pierde en las sociedades monoteístas.

Por otro lado, a pesar de que en la época grecorromana hubo un predominio por toda Europa del animismo, el politeísmo y el panteísmo religiosos, algunas de las posturas filosóficas de los antiguos griegos forjaron un pensamiento rígido y absolutista en el mundo occidental. Los presocráticos, por ejemplo, iniciaron sus reflexiones filosóficas a partir de la indagación sobre la naturaleza del mundo físico, era una filosofía dirigida a la búsqueda por comprender los orígenes del universo. Así, Anaxímenes, Anaximandro y Tales de Mileto, estaban motivados por la observación y la interacción con la naturaleza para encontrar el fundamento de todas las cosas existentes, en ese sentido el objetivo principal de estos filósofos era explicar la naturaleza por la misma naturaleza. Sin embargo, a pesar de que se consideraban como parte de esta, distinguían que la consciencia de quien pensaba y percibía a la naturaleza, era independiente de la misma. Se establecía entonces una primera diferenciación entre el hombre y la naturaleza externa a él.

⁴ ALVARES, M. “¿Es la religión judeo-cristiana responsable de la crisis ecológica?” *Revista Iztapalapa*, 1993, pp. 163-180, p. 167.

Para el siglo V a. de C., se da una transformación en el objeto del filosofar. Las reflexiones de los Sofistas y Sócrates dirigen la atención hacia la figura del hombre y la naturaleza pasa a un segundo plano. Las discusiones filosóficas comienzan a girar en torno al subjetivismo y el relativismo, así como a la cuestión moral. Por su parte, con Sócrates, ya no existe la preocupación de saber que es la naturaleza, sino qué es la verdad. Posteriormente, Platón y Aristóteles sientan las bases de la filosofía griega, al construir sus propias teorías sobre el conocimiento y el ser.

Dentro de las doctrinas filosóficas de Platón, se destaca su teoría de las formas, la cual sostiene que existen dos formas de conocimiento: el sensible (*doxa*) y el inteligible (*episteme*), siendo este último el verdadero conocimiento. Para Platón el verdadero conocimiento emerge de las ideas, a las que también llamó formas y como estas son inmutables y eternas entonces serían perfectas y verdaderas. En contraposición, lo que habita en el mundo físico es imperfecto ya que sería apenas una imitación del mundo intangible.

La “filosofía” se convertía, entonces, empezando con Platón, en “logología” o “noología”, estudio distanciado y teórico del logos y nous. El amor pasional (eros y philia) inicial se enfriaba, y con él el compromiso personal con los problemas prácticos, políticos y existenciales. La filosofía poco a poco dejaba de ser interpretación apasionada de la experiencia vivencial y se convertía en ‘teoría’ acerca del ser (ontología), del conocer (epistemología) y hasta en interpretación de la interpretación (historiografía).⁵

Como puede observarse, ya existe aquí una reducción del mundo natural, del medio físico como inferior a la experiencia interna del sujeto pensante. Friedrich Nietzsche responderá de manera crítica a esta tradicional filosofía del logos. El pensador considera que uno de los rasgos fundamentales de la filosofía occidental es el juicio negativo sobre la vida en defensa de la razón. Esta facultad humana colocaría al hombre en la cúspide por sobre todas las especies y constituiría la única fuente confiable para llegar hacia la verdad, una verdad además determinista y en cambio escéptica ante las metamorfosis y el devenir. En su obra *El crepúsculo de los ídolos* en el libro *La razón y la Filosofía* afirma:

La muerte, el cambio, la vejez, igual que la procreación y el crecimiento, son para ellos objeciones, refutaciones incluso. Lo que es, no deviene; lo que deviene, no es... Ahora bien,

⁵ ESTERMAN, J. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT) C. Agustín Aspiazu, 2006, p. 22.

todos ellos creen, con desesperación incluso, en el ente. Pero como no logran hacerse con él, buscan razones de por qué se les sustrae. “Tiene que haber una apariencia, una estafa, en el hecho de que no percibamos el ente: ¿dónde está el estafador?” “Ya lo tenemos” gritan felices, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, que por lo demás son también tan inmorales, nos engañan sobre el mundo verdadero.⁶

En ese sentido para Nietzsche aceptar los presupuestos de la razón sin un previo examen, es decir, admitir sus prejuicios para darle un estatus al mundo a partir de proyecciones particulares y subjetivas, es un total error, una negación de la vida. En efecto, uno de los rasgos más distintivos de la razón es la división del mundo en una parte aparente y otra “verdadera”, lo que para Nietzsche no será otra cosa que un síntoma de decadencia. Es entonces en el mundo griego donde nace esa primera exclusión de la condición natural del ser humano, de sus instintos y su sensibilidad como sinónimo de inferioridad. El ideal de hombre griego debía ser capaz de controlar sus instintos ya que, como portador de la razón, su destino no podría ser otro que la perfección y dominación de sí mismo y de la naturaleza.

Posteriormente, con el surgimiento del pensamiento cristiano en la Edad Media, la ideología antropocéntrica adquirió un nuevo significado. La teología cristiana colocaba a Dios como el centro del universo, pero al mismo tiempo, sostenía que los seres humanos habían sido creados a imagen y semejanza de Dios y tenían un papel especial en la creación. Sin embargo, el período de la Ilustración llevó esta ideología aún más lejos, promoviendo la razón humana como la guía principal para comprender el mundo y mejorar la sociedad. Filósofos como, Locke y Rousseau desarrollaron ideas sobre la autonomía humana, los derechos individuales y la capacidad del ser humano para transformar su entorno. A pesar de la importancia que se le atribuye al mundo de lo sensible, el resto de los seres vivos quedarían sometidos a las necesidades e intereses del hombre, y dentro de esa misma condición quedaría la figura de la mujer.

Esta visión se consolida durante la revolución científica que floreció a finales del siglo XVI y continuo desde el Iluminismo hasta el siglo XVIII en Europa. Una de sus características principales es la separación entre la naturaleza y la cultura, lo que separa a

⁶ NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos. Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Traducción: José Carlos Mardomingo Sierra. Biblioteca Digital Minería Dominicana Lee, 1990. Aforismo I, p. 25. Disponible: <https://ministeriodeeducacion.gob.do/docs/biblioteca-virtual/VupP-nietzsche-friedrich-el-crepusculo-de-los-idolospdf.pdf>.

esta época del pensamiento animista medieval, en el cual aún era posible encontrar un valor intrínseco en la naturaleza. Los descubrimientos en áreas como la física, la astronomía, la biología y la química permitieron una comprensión del mundo basado en la experimentación y análisis de la razón, lo que reforzó la idea de un hombre creador, autónomo y libre para conocer y explorar el mundo. Por su parte, las contribuciones filosóficas de Francis Bacon y René Descartes serán fundamentales para el fortalecimiento de este nuevo paradigma y serán determinantes en el desarrollo de la ciencia moderna.

Durante los siglos XVII y XVIII el Baconismo, por ejemplo, era sinónimo de identificación con la verdad y la utilidad industrial. Para Bacon desvincularse del círculo Aristotélico-escolástico significaba dar un paso en el mundo de las artes mecánicas.⁷

En ese sentido, conocer implicaba subdividir una cosa en varias partes, de ese modo la forma correcta de descubrir los misterios de la naturaleza era indagándola por partes. Por su parte Descartes contribuyó de forma contundente con la idea de un cuerpo separado de la mente, así como en la visión de la actividad del pensamiento como puramente mecánica. Los pensadores Hathaway y Boff analizan la visión de mundo de Descartes y sus consecuencias en la relación hombre-naturaleza.

Para Descartes, toda la realidad – fuera del campo trascendente de la mente (que para Descartes incluye a Dios) – es básicamente de naturaleza mecánica. Simplemente todo es materia muerta. Incluso los animales son “autómatas” que parecen tener vida y que en realidad son máquinas complejas. Puesto que no tienen alma, no pueden experimentar dolor o felicidad, y por lo tanto los seres humanos pueden usarlos como quieran. [...] Es difícil imaginarse una visión del mundo más despiadadamente antropocéntrica que la propuesta por Descartes. Los seres humanos – particularmente las mentes humanas – pertenecen a un campo completamente distinto del de las demás criaturas y de todo el reino material. Entonces tienen la plena libertad para ejercer el poder sobre la Tierra y todo lo que contiene, incluso si esto significa destruir a otros organismos en el proceso (porque sólo son ‘autómatas’, no viven en realidad). Al mismo tiempo, la preferencia otorgada a formas de conocimiento ‘racionales’ – o, más precisamente, discursivas – junto con la devaluación de las emociones y del cuerpo, parecen reforzar el patriarcado, sobre todo porque las mujeres han sido tradicionalmente identificadas con la esfera de lo emocional y de la naturaleza misma.⁸

⁷ BERMAN, M. *El reencantamiento del mundo*. Traducción de Sally Bendersky y Francisco Huneeus. Buenos Ayres: Editorial Cuatro Vientos, 1981, p. 18.

⁸ HATHAWAY, M. BOFF, L. *O Tao da libertação: Explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 147-148.

Es interesante la observación que hacen Hathaway y Boff sobre la preferencia otorgada a la razón o a las formas de conocimiento racional en contraposición al cuerpo y a las emociones tan asociados a lo femenino y a la naturaleza, y cómo esa consideración de la razón como superior ha venido a justificar el menosprecio por lo instintivo, de allí que como mencionan los autores esta forma de desvirtuar a la madre naturaleza haya reforzado también el patriarcado y la masculinización de la realidad.

Eventualmente el surgimiento de la ciencia moderna evidenciará la relación intrínseca entre técnica, ciencia y explotación de la naturaleza, al final, como afirmaban empiristas y racionalistas, no se debía permitir que la naturaleza siguiera su propio curso, pues para conocerla y controlarla era necesario tratarla mecánicamente. Esta filosofía se presenta como la grande descubierta en la evolución del pensamiento occidental, desde Europa se difundía la idea de que no bastaba con solo ser, era necesario hacer, producir, progresar. De modo que, la consideración de la naturaleza como objeto inerte significaba que no habría restricciones para explotarla, ya que la idea de materia viva es totalmente inconveniente para los intereses económicos y la ciencia de la época representaba, ante todo, progreso material. En síntesis, esa racionalidad impulsada por el método científico occidental fue fundamental para el surgimiento del Capitalismo a principios de la época moderna en Europa.

Hasta aquí es posible constatar como la evolución histórica del paradigma antropocéntrico está asociada al maltrato de la naturaleza y como estas posturas filosóficas correspondientes a diversos periodos de la historia han justificado el menosprecio sobre los demás seres vivientes. En ese sentido, es irrefutable el protagonismo de la filosofía occidental en el surgimiento de la era del Antropoceno.

La filosofía en Occidente perdió aquella característica del sentimiento mismo que inundaba la labor filosófica, apartándose de la realidad de los pueblos y del compromiso con los mismos para comprenderse como racionalidad lógica, metodología sistemática, actitud anti-mitológica, analítica y demás.⁹

En efecto una filosofía de la técnica y para la técnica, donde el ser humano se ha olvidado de la vida en su justo equilibrio, de las virtudes del alma y de un buen vivir. Y en

⁹ ORREGO, I. “Descolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalense a la filosofía”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, V. 36, N. 113, 2015, pp. 45-60, p. 52.

ese olvido de sí, de su ser como naturaleza relacionada, se ha condenado a sí mismo y a los demás seres vivientes.

Del mismo modo, las diversas teorías del conocimiento occidentales tienen un elemento en común, la dualidad, las dicotomías, la separación entre un mundo al que se le atribuye la verdad y otro mundo al que se le atribuye la imperfección. Sostener que la razón otorga la condición de superioridad al ser humano ha sido la causa de menosprecio por el mundo natural, de la misma manera, afirmar que es el único medio para llegar al conocimiento de las cosas y para el establecimiento de verdades universales y absolutas, ha contribuido como bien lo evidencia la historia, al sometimiento de diversos grupos humanos y culturas distintas, a las versiones de sujetos blancos y eurocentrados.

No se trata aquí de modo alguno, de una satanización de todas las teorías del conocimiento, ya que son innegables los aportes de las ciencias para facilitar la vida de los seres humanos, dando respuestas a siglos de penurias y sufrimientos, la medicina es un claro ejemplo de ello. Sin embargo, esa forma particular de comprender el mundo, como entidades separadas, y al resto de seres vivientes como simples recursos al servicio de la humanidad ha dejado como resultado una instrumentalización de la naturaleza con consecuencias devastadoras.

También es importante mencionar, que ni siempre hubo una versión única en respaldo de los vencedores de la historia y sus consideraciones sobre el conocimiento, algunas escuelas del pensamiento en Europa han hecho las críticas a esas ideologías del progreso y a su marcado antropocentrismo, por ejemplo, el Romanticismo Alemán y el Socialismo Utópico. Estas corrientes realizaron una crítica a la modernidad en nombre de un pasado precapitalista y en defensa de la comunidad, proclamando la libertad y las virtudes del espíritu sobre la racionalidad y la técnica. Estos insistían en la urgencia de un retorno de la armonía entre la humanidad y la naturaleza, sin embargo, estas corrientes ya fueron tildadas de ingenuas, por parte de los defensores del progreso.

En ese sentido, se encuentra en el corazón de la cultura occidental una visión que desprecia la naturaleza como pecado original, desde el cristianismo hasta los griegos la naturaleza es dirigida para ser conquistada por los hombres. Posteriormente, las teorías científicas y económicas materializadas desarrollarán con fuerza y en pocos siglos las herramientas necesarias para un dominio de la naturaleza nunca antes visto en la historia de

la humanidad. El resultado, un planeta desgastado, el equilibrio ecológico al borde del colapso, sequías, hambres, explotación y destrucción son los grandes legados que esta epifanía histórica llamada razón al servicio del capital, está dejando a su paso. El negacionismo y la indiferencia existentes frente al drama de la destrucción ecológica planetaria, apenas puede comprenderse a partir del análisis de la cultura, una cultura que desde sus primordios se desentendió de sus propios orígenes.

Así las cosas, uno de los primeros desafíos para contrarrestar las consecuencias de esas concepciones tradicionales de conocimiento, será reflexionar sobre ese sistema de valores que han orientado nuestra manera de habitar y comprender al mundo, partiendo de una reflexión y valorización de nuestra cultura local, originaria. Esto quiere decir, que necesitamos urgentemente reconocer que los pueblos originarios de Abya-Yala¹⁰, habitantes de estas tierras antes de la invasión colonial, poseen unos conocimientos, unas percepciones de mundo y un sistema de valores que son esenciales para garantizar el equilibrio en las relaciones entre el ser humano y su entorno natural. La actual crisis ecológica exige hacer visibles esas concepciones alternativas del conocimiento que han permitido que el ser humano y la naturaleza hayan podido coexistir en mutuo equilibrio y armonía durante siglos.

Por otro lado, si la historia de la filosofía en occidente se ha limitado a la pregunta por el ser, un ser al cual nosotros como latinoamericanos no nos parecemos en su totalidad, otro de los desafíos será como indica Leopoldo Zea, el de un “repreguntar que lleva aparejada la idea de una diversidad, de una diversidad que no ha partido de nosotros, pero con la cual nos encontramos”¹¹. Diversidad que no acaba en la pregunta por el ente, o por el ser en sí, o por la esencia de las cosas, en cambio señala el camino para retomar el equilibrio perdido entre todos los seres que habitan nuestro vasto universo. Una filosofía que surge de la praxis como una ética del cuidado y de una *comprensión relacional y holística de la vida*, en síntesis, una *eco-filosofía*, presente desde tiempos inmemoriales en las raíces de nuestra cultura ancestral.

El nuevo paradigma científico y la ciencia holística

¹⁰ Proveniente del idioma guna o kuna, de los pueblos Guna y Kuna oriundos de Panamá y Colombia, Abya-Yala significa, *Tierra en plena madurez*. Con ese nombre era conocido el continente suramericano por los pueblos indígenas de la región antes de la llegada de los españoles.

¹¹ ZEA, L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores S. A, 1978, p.10.

Algunos pensadores señalan que estamos en un momento de revisión o crisis de los paradigmas dominantes. La profunda crisis multidimensional generada por la ideología del progreso, es testimonio de ello. En su obra *La Estructura De Las Revoluciones Científicas*, Tomas Kuhn afirma: “Considero a los paradigmas como realizaciones científicas universalmente aceptables que por algún tiempo ofrecen modelos de problemas y soluciones para una comunidad profesional.”¹²

Así las cosas, una de las ideas más famosas de este pensador es que el cambio de paradigmas no ocurre de forma gradual y acumulativa como se pensó anteriormente, en vez de ello, argumenta que las revoluciones científicas son marcadas por un cambio abrupto de perspectiva, donde el nuevo paradigma trae una comprensión fundamentalmente diferente del campo científico en cuestión.

En ese sentido, si la ciencia moderna fue crucial en la proliferación de ideas cuyas consecuencias prácticas sobre la naturaleza han sido devastadoras, *la nueva ciencia es también clave para dar ese giro ontológico y epistemológico en la historia del pensamiento occidental que quizá pueda contribuir para evitar una catástrofe mayor*. A partir de aquí quisiera exponer algunas tesis que vienen siendo trabajadas por pensadores indígenas, por filósofos y físicos, por ecologistas y antropólogos y otra serie de intelectuales que han comprendido la urgencia de la interdisciplinariedad y la unión entre ciencia occidental y saberes ancestrales, cuestión que dejara en evidencia el tipo de ciencia holística a la que he planteado como urgente y la sincronicidad entre esta y la cosmovisión de los pueblos andinos.

El surgimiento de la física cuántica a comienzos del siglo XX, por ejemplo, tuvo un profundo y revolucionario impacto en las ciencias, ya que desafió muchos conceptos tradicionales de la física clásica, como la idea de que el mundo es determinístico y que las propiedades de los objetos pueden ser conocidas con precisión. La introducción de conceptos como la *dualidad* onda-partícula provocó un cambio en la visión del mundo físico, llevando a una comprensión más flexible y probabilística de la realidad. En este orden de ideas, la naturaleza peculiar de la física cuántica, con su papel central de observación y su relación con el colapso de la función de onda generó diversas discusiones filosóficas y debates sobre la naturaleza de la realidad y la relación entre la mente y el mundo físico. Estos debates

¹² KUHN, T. *La Estructura De Las Revoluciones Científicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 14-15.

también influenciaron la comprensión de la conciencia y de la filosofía de la mente y de la misma forma contribuyeron en la idea de una relacionalidad e interconexión entre todos los elementos que constituyen el universo. Hans-Peter Dürr presenta una interesante definición sobre el impacto de la física cuántica en nuestra época.

La física moderna llega ahora a la sorprendente conclusión: ¡La materia no está compuesta de materia! Si descomponemos la materia más y más, con la esperanza de encontrar la más pequeña, amorfa y pura materia, al final no queda nada que nos recuerde a la materia. Al final ya no hay sustancia, sólo forma, aspecto, simetría, relación. Esta conclusión ha sido y sigue siendo muy desconcertante. Si la materia no se compone de materia esto significa entonces que la primacía de materia y forma se invierte: Lo primordial es la relación y la sustancia lo secundario. De acuerdo a la nueva física, la materia es un fenómeno que sólo aparece en una contemplación a grandes rasgos. La materia/sustancia es la forma coagulada. Tal vez podríamos decir que: Al final de toda la fragmentación de la materia queda algo que se asemeja más al espíritu – holístico, abierto, vivo: la potencialidad, la posibilidad de una realización –. La materia es la escoria de este espíritu –desmontable, separable, determinada: la realidad.¹³

Otro ejemplo de estudios interdisciplinarios y de la nueva ciencia es la investigación del físico teórico F. David Peat *Blackfoot Physics* [Física de los Pies Negros] (2002) en el cual señala que los conceptos principales de la Ciencia Holística armonizan con los saberes de la ciencia indígena, como lo evidencian los siguientes ejemplos:

- La teoría cuántica hace hincapié en el vínculo irreductible entre observador y lo observado y el holismo básico de todos los fenómenos. La ciencia indígena también sostiene que no hay separación entre individuo y sociedad, materia y espíritu, entre cada uno de nosotros y toda la naturaleza.
- El físico David Bohm ha hablado de lo que él llama el orden implicado, o envuelto, (un orden en el cual el todo está envuelto en cada parte) como una realidad física más profunda que la superficie, o el orden explicado, que es inmediatamente percibido por nuestros sentidos.
- En la física moderna la materia esencial del universo no se reduce a átomos tipo bola de billar, sino que existe como relaciones y fluctuaciones en el límite de lo que llamamos materia y energía. La ciencia indígena enseña que todo lo que existe es una expresión de relaciones, alianzas y equilibrios, entre lo que, a falta de mejores palabras, podríamos llamar energías, poderes o espíritus.¹⁴

¹³ DÜRR, H. *Warum es ums Ganze geht: Neues Denken für eine Welt im Umbruch. El por qué todo está en juego: Nuevo pensamiento para un mundo cambiante*. München: Oekom, 2009, p. 86.

¹⁴ PEAT, F. D. *Blackfoot Physics: A Journey into the Native American Universe*. Boston: Weiser Books, 2002, pp. 6-7.

Y así como estas premisas, otra serie de elementos como la idea de que la naturaleza es un flujo de procesos, una red de conexiones interdependientes y dinámicas que hacen posible el funcionamiento de la vida encuentran similitud con los postulados de la nueva ciencia. En ese sentido, se parte de que somos todos elementos constitutivos de la tierra y no superiores a ella.

Algunos de los principios andinos, por ejemplo, que también comparten muchos rasgos de otros pueblos originarios, se encuentran en estrecha relación con el manejo de los ciclos agrícolas, el modo de vivir, la organización del trabajo, la tradición oral, ritual y simbólica. Podríamos decir que se trata de un pensamiento telúrico, donde la reflexión sobre la vida, las relaciones éticas y la estructura social están íntimamente ligadas a la tierra, al mundo entendido como una red de conexiones. De esta forma, también lo viene comprendiendo la ciencia holística. Sobre esto el filósofo Josef Estermann, escribe:

Así, por ejemplo, la tierra que el campesino runa trabaja no es una realidad “objetiva” inerte, ni un noema de una noesis, sino un “símbolo” vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético. Es entonces [...] la presencia de toda realidad en forma parcial, la condensación y concentración “holística” como “símbolo”. [...] La relación predilecta del runa con esta realidad entonces no es la relación cognoscitiva, ni la relación instrumental (tecnológica, productiva), sino la relación ritual y ceremonial (danza, canto, rito, acto simbólico), pero no como algo “distante” (diástasis) u “opuesto” (objectum) a un supuesto sujeto.¹⁵

No es mi pretensión profundizar en la física cuántica, puesto que es un campo extremadamente complicado y del cual no tengo un amplio conocimiento, sin embargo, es importante hacer mención de esta increíble parte de la física puesto que nos está permitiendo dialogar con otras epistemologías. Como anteriormente fue señalado, estamos no solamente ante un giro ontológico en el cual nos atrevemos a cuestionar el lugar y la predominancia del *ser* occidental, ya que estas nuevas narrativas sobre el mundo crean nuevos lugares epistemológicos desde los cuales es posible otra comprensión del pluriverso que nos rodea,

¹⁵ ESTERMANN, J. *Filosofía Andina Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona* Quito: Editora Abya Yala, 1998, p. 94.

en ese sentido la consideración de los conocimientos de los pueblos andinos es esencial para imaginar otras formas de interactuar con la tierra, otras formas de ser y habitar el mundo.

A mi parecer, la física cuántica derrumba la incuestionabilidad de la visión mecanicista del mundo, ampliándola y devolviéndole la belleza y el misterio a todo lo viviente. Por otro lado, permite retomar la idea de la relacionalidad del todo, del cosmos y la naturaleza, haciéndonos nuevamente parte esencial de la misma y esto es importante en la medida en que los saberes de los pueblos indígenas y de tantas culturas en el mundo que siempre estuvieron ligadas a la naturaleza desde una perspectiva animista se vuelve fundamental en la enorme tarea que representa preservar lo que aún nos queda. Por otro lado, la nueva ciencia nos enseña, que nada está completamente dicho sobre el mundo, solo hay metamorfosis, cambios, ciclos, el mundo se presenta, pues, como algo no-divisible, como algo integral.¹⁶

No obstante, a pesar de la grande descubierta que ha significado la física cuántica al revelar la sorprendente naturaleza del cosmos, el paradigma reduccionista sigue siendo pilar fundamental del pensamiento occidental y su permanencia ha significado una grave amenaza para la vida en el planeta en la medida en que sigue respondiendo a los intereses del capital, de allí la necesidad de una nueva visión de mundo y de una nueva ciencia, que permita superar la visión antropocéntrica y enfrentar los desafíos ecológicos del siglo XXI. Según Harding:

La ciencia holística podría ser de gran valor al mostrar cómo es posible integrar ideas animistas en una ciencia amplia que combina las calidades con las cantidades, teniendo en cuenta la dimensión ética de participar en un cosmos viviente.¹⁷ (Harding, 2006, p. 36-37).

Esta nueva ciencia holística que configura la unión de métodos de conocimiento occidental con formas de conocimiento ancestral, étnico, ecológico, ético y filosófico procura establecer formas de trabajo conjunto que permiten una participación diferente al interior de la naturaleza. Dentro de las teorías holísticas contemporáneas se destacan: La teoría de la complejidad y del caos (Gleick, 1988; Capra, 1998), la teoría de Gaia (Lovelock, 2007, 2011; Harding, 2006), la ecología profunda (Naess, 2008; Capra, 1998; Seed et al., 1988), la

¹⁶ DÜRR, H. *Warum es ums Ganze geht: Neues Denken für eine Welt im Umbruch. El por qué todo está en juego: Nuevo pensamiento para un mundo cambiante*, p.95.

¹⁷ HARDING, S. *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*. Chelsea: Green Books, 2006.

ecopsicología (Roszak et al., 1995; Buzzell y Chalquist, 2009), la fenomenología aplicada (Abram, 1997, 2010), la ciencia de Goethe (Bortoft, 1996; Colquhoun y Ewald, 1996; Wahl, 2005) y la nueva biología (Maturana y Varela, 1984; Lipton, 2005; Sheldrake, 2009, 2012). (Elbers, 2013, p.64).

En su obra *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra*, el químico James Lovelock sostiene que “la tierra es una entidad viviente capaz de transformar la atmósfera del planeta para adecuarla a sus necesidades globales”.¹⁸ Este hermoso texto, resalta las maravillas de la investigación espacial, ya que al permitir que el ser humano pueda observar desde afuera al planeta tierra, genera innumerables interrogaciones y respuestas sobre los orígenes del planeta. Son frecuentes términos como equilibrio, totalidad, unidad o sincronización como parte de las hipótesis de Gaia como entidad viva. Lovelock sostiene que la concentración atmosférica, por ejemplo, de gases tales como el oxígeno o el amoníaco son mantenidos a unos niveles óptimos cuya alteración, por pequeña que fuera, podría tener desastrosas repercusiones en los seres vivos. (p.7). En ese sentido, la teoría de Gaia ha contribuido a una nueva forma de hacer ciencia y de interactuar con la naturaleza a partir de la comprensión del universo como totalidad, evidenciando la sutilidad y la sincronía existente entre los diversos elementos que componen esa red a la que llamamos vida.

Por su parte, el pensamiento filosófico del biólogo Humberto Maturana, también ha hecho valiosos aportes a la llamada nueva ciencia, a través del concepto de Autopoiesis y la llamada nueva biología. Este término proviene del griego “auto” (por sí mismo) y “poiesis” (creación o producción), y se refiere a la capacidad de un sistema para mantener y reproducir su propia organización. El concepto de autopoiesis es central en la teoría de la biología del conocimiento de Maturana y Varela, ya que sostiene que la vida y la cognición están intrínsecamente relacionadas. Desde esta perspectiva, la cognición es una actividad que surge en sistemas vivos como una forma de mantener su organización autopoietica en interacción con su entorno. Esta teoría del conocimiento es relevante para la ciencia holística en la medida en que supone una visión dinámica y relacional de los sistemas vivos en interacción con su entorno, en ese sentido del propio ser humano y la naturaleza.

¹⁸ LOVELOCK, J. *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 7.

En síntesis, tanto para la ciencia holística como para el pensamiento de los pueblos andinos, “la entidad básica no es la sustancia o la materia, sino la relación”.¹⁹ Se trata de una ontología de la relacionalidad donde los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos, en ese sentido hasta lo que no puede verse adquiere expresión en la realidad material. Según Milla, “El Universo como una totalidad indivisible, propuesto por David Bohn, no es otra cosa que el concepto andino de Pacha”.²⁰ Así, lo esencial en el pensamiento andino es la relacionalidad inclusive entre los opuestos, la vida espiritual, por ejemplo, no está dissociada de la vida material, ya que ambas dimensiones tienen que estar relacionadas como parte del orden cósmico.

La tierra [...] en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es parte de la heliolatría²¹, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día.²²

Así, la filosofía andina plantea que se da una orfandad existencial cuando el ser humano se aleja de la *pacha*, la madre primigenia. Considero que esta percepción de un yo relacionado, que crea una consciencia participativa para con la madre tierra, puede configurar toda perspectiva instrumental que se ha tenido sobre la naturaleza, puesto que al comprender el funcionamiento interconectado de todos los seres y organismos que componen nuestro planeta puede surgir una ética del cuidado, que procura no alterar el equilibrio existente entre todas las cosas, en cambio actúa en aras de la preservación. En ese sentido, estos descubrimientos científicos holistas, han sido esenciales para fortalecer las luchas contemporáneas en la defensa de ríos, mares y montañas como seres vivos no humanos que necesitan con urgencia ser considerados como sujetos de derechos, ante la imposibilidad de frenar el carácter depredador del capital.

¹⁹ ESTERMANN, J. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT) C. Agustín Aspiazú La Paz – Bolivia, p.301, 2006.

²⁰ MILLA V. *Ayni. Semiótica andina de los espacios sagrados*. Asociación Cultural Amaru Wayra, Lima, p.12.

²¹ Culto al Sol.

²² MARIÁTEGUI, J. *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta, 1980, p. 42.

Desde la filosofía latino-americana, por ejemplo, Enrique Dussel considera que los diálogos interculturales que se establecen entre los pueblos originarios de América del sur y entre religiones ancestrales africanas y asiáticas con el mundo académico occidental, traen consigo alternativas al paradigma antropocéntrico. Dussel conduce todas esas reflexiones a una síntesis en el concepto de *transmodernidad* como un proyecto que emerge desde las periferias globales y que coloca demandas éticas revolucionarias capaces de revertir la catástrofe moderno-capitalista, en sus propias palabras:

Hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI.²³

Esta articulación entre culturas históricamente marginadas implica un giro ontológico y epistemológico para superar la conciencia antropocéntrica, puesto que son distintas las formas de conocer y producir el conocimiento, así como distintas las relaciones que se tejen entre los sujetos ancestrales y su interacción con naturaleza. Ese aspecto tan propio de los grupos étnicos es fundamental para enfrentar la actual crisis climática que atraviesa el planeta, sin embargo, es necesario que inicialmente se les de voz a estas comunidades. El reconocimiento político de estos grupos representa una oportunidad para aprehender un saber milenario sobre el cuidado de la tierra ya que en general estos pueblos son un ejemplo de actitudes ecológicas dignas de ser replicadas por los que hoy son llamados países civilizados.

En ese orden de ideas, como afirma Dussel, es menester comprender el fenómeno de la Modernidad puesto que es a partir de allí que se consolidan y se expanden todas las ideas que constituyen la red del pensamiento occidental imperante hasta nuestros días. Entonces nos veremos enfrentados a criticar el antropocentrismo en defensa de los otros seres vivientes, a denunciar la herencia colonialista del racismo y la dominación, a luchar contra el imperialismo en defensa de nuestras soberanías, de la misma manera en que nos vemos

²³ DUSSEL, E. *Hacia una política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 390.

obligados a encontrar nuevos caminos de integración, entre el individuo y la comunidad y entre los diversos saberes.

En la actualidad muchos *filósofos* y ecologistas, así como activistas por el medio ambiente se vuelcan hacia una visión eco-céntrica y reclaman por una ética de la tierra. De la misma manera diversos investigadores postulan la necesidad de crear un modelo integral de educación y del estudio de lo humano que contribuya a una comprensión del mundo como totalidad o como una red por la cual estamos todos conectados, de manera que sea comprensible la idea de que las acciones individuales también impactan a la gran red social y ecológica, es justamente esto lo que constituiría una verdadera filosofía holística. Según Berman, la visión holística, hace referencia a una “percepción ecológica primaria de la naturaleza, enraizada en nuestra composición biológica y presente incluso antes de la ascensión del ego”.²⁴ Así las cosas, en el mundo actual es un imperativo rescatar el sentimiento holístico de relacionalidad con el todo, en ese sentido, desde una práctica científica ecológica o eco filosófica podría generarse una alternativa a la inminente catástrofe.

Consideraciones finales

A modo de conclusión, parece evidente la necesidad de cuestionar los presupuestos sobre los cuales se ha construido aquello que llamamos conocimiento y progreso en occidente, debido a que, como bien lo demuestra la historia, ha sido un conocimiento creado a partir de una racionalidad de exclusión y dominio exacerbado de la naturaleza, que se ha impuesto como universal y único medio para definir lo que es real y racional, contribuyendo a la cosificación del medio natural y a la minimización de saberes que no se adecuan a los estándares del cientificismo y el rigor académico establecido desde la visión unidimensional de la cultura dominante. Por otro lado, esta visión mecánica de la realidad ha traído nefastas consecuencias para el planeta, puesto que se ha generado un saber en función del progreso, en función única y exclusiva del bienestar humano, y de la acumulación del capital, excluyendo con ello la vida y la integridad del resto de seres vivientes y en omisión total e irresponsable de las acciones humanas sobre la tierra. Esta desconsideración para con el planeta, ha generado una destrucción sin precedentes, una crisis civilizatoria que afecta

²⁴ BERMAN, M. *El reencantamiento del mundo*, p. 147.

diversos ámbitos de nuestra realidad, y que, sin embargo, termina impactando de forma diferencial a comunidades indígenas y campesinas en todo el planeta, quienes padecen de forma directa las consecuencias del desequilibrio climático generado por la cultura capitalista del consumo, especialmente propiciada por los países del norte global.

Por otro lado, es preocupante observar que a pesar de que las advertencias hechas por la comunidad científica sobre el acelerado proceso de calentamiento global y sobre la destrucción de la biodiversidad del planeta, la actividad económica destructiva de los países del primer mundo no cesa, e infortunadamente son los países del sur global sus principales reservas de materia prima, espacios liberados por la ineficacia de sus gobiernos para la explotación y saqueo de los territorios. A ello se suma la cooperación de una actividad científica a favor del capital, en función del mal llamado desarrollo y poco interesada en brindar soluciones reales a la catástrofe ambiental.

En contraposición a esa forma de producir conocimiento, aquellos saberes desvirtuados cuando tildados de *primitivos, mitológicos e irracionales*, que tienen como base fundamental la noción de *relacionalidad*, conciben al mundo, a la tierra, como una amplia red de conexiones entre los seres vivos que habitan un espacio común, por lo cual todos dependemos de todos. En ese sentido, no existe una primacía ontológica, puesto que todos hacemos parte de una casa común, humanos, no-humanos, plantas y animales. De allí que, a la lógica de la exclusión occidental, se opone la lógica de la paridad y con ella devienen los principios andinos de reciprocidad y complementariedad de los opuestos que han sido esenciales para preservación de fauna y flora en los territorios históricamente habitados por comunidades indígenas. Son precisamente estas formas de pensamiento las que vienen siendo destacadas, como ejemplos a seguir, a partir de los estudios antropológicos y de la Etnociencia.

En ese orden de ideas, lo que este trabajo ha querido destacar es justamente la labor de una ciencia diferente, de científicos comprometidos con los desafíos de preservar la tierra, la ciencia holística emerge como alternativa a esa forma tradicional y mecanicista de construir conocimiento, desde donde se puede dar una práctica científica sensible y respetuosa para con el planeta, una ciencia consciente de la belleza y el misterio de todo lo vivo, capaz de trabajar en conjunto con otras racionalidades, en un diálogo intercultural de saberes que procuran una comprensión y participación amplia del pluriverso que nos rodea.

Desde la etnociencia y la cosmología de los pueblos andinos es posible comenzar a transitar por ese camino, un camino para imaginar otros mundos posibles, donde la reflexión más urgente en la actualidad es como preservar la vida, en ese sentido, considero que analizar los principios andinos y su estructura ética es un paso fundamental desde el sur global, para intentar mitigar las consecuencias de esa irracionalidad llamada Antropoceno y dar pasos en la consolidación de una práctica científica en función de preservar el planeta.

Finalmente, concluyo que si una de las preguntas fundamentales en la historia de la filosofía, y especialmente de la filosofía moderna ha sido la pregunta por el hombre y todo lo que gira en torno a este, parece un sabio momento para cuestionarnos sobre el objeto del filosofar. En la era del Antropoceno, habría que plantearse la pregunta por la vida en su totalidad, una vida en la que no cabe más imponer una superioridad ontológica entre los seres, una vida que se nos está presentando como finita, puesto que hemos roto el equilibrio cósmico. En un contexto en el que el futuro parece desdibujarse de la temporalidad histórica, cabría una filosofía para cuestiones urgentes.

Referencias bibliográficas

ALVARES, M. ¿Es la religión judeo-cristiana responsable de la crisis ecológica? *Revista Iztapalapa*, 1993, pp. 163-180.

BERMAN, M. *El reencantamiento del mundo*. Traducción de sally bendersky y francisco Huneus. Buenos Ayres: Editorial Cuatro Vientos, 1981.

DÜRR, H. *Warum es ums Ganze geht: Neues Denken für eine Welt im Umbruch. El por qué todo está en juego: Nuevo pensamiento para un mundo cambiante*. München: Oekom, 2009.

DUSSEL, E. *Hacia una política crítica*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

ELBERS, J. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, 2013.

ESTERMAN, J. *Filosofía Andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) C. Agustín Aspiazu, 2006.

ESTERMANN, J. *Filosofía Andina Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito: Editora Abya Yala, 1998.

HARDING, S. *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*. Chelsea: White River Junction/Green Publishing Company, 2006.

HATHAWAY, M y BOFF, L. *O Tao da libertação: Explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis, Vozes, 2012.

KUHN, T. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

LOVELOOCK, J. *GAIA, a new look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MARIÁTEGUI, J. *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta, 1980.

MAYA, G. Cambio climático: ¿la humanidad culpable? *Revista Ens. Econ.* 30(56), Medellín, Colombia, 2020, pp. 7-10.

MEDINA, J. *Suma Qamaña La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ), 2001.

MILLA, V. *Ayni. Semiótica andina de los espacios sagrados*. Lima: Asociación Cultural Amaru Wayra, 2003.

NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos. Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Traducción: José Carlos Mardomingo Sierra. Biblioteca Digital Minerd Dominicana Lee, 1990.

ORREGO, I. “Descolonialización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalanse a la filosofía”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. V. 36, N. 113, 2015, pp. 45-60.

PEAT, F. D. *Blackfoot Physics: A Journey into the Native American Universe*. Boston: Weiser Books, 2002.

ZEA, L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI editores S. A., 1978.

Recebido em: janeiro de 2024

Aprovado em: abril de 2024